

NUEVAS REFLEXIONES SOBRE EL RECONOCIMIENTO

Durante las décadas de 1970 y 1980, las luchas a favor del «reconocimiento de la diferencia» parecían estar cargadas con la promesa de la emancipación. Muchas de las personas que se agruparon en torno a las banderas de la sexualidad, el género, la etnicidad y la «raza» no sólo aspiraban a afirmar identidades hasta el momento negadas, sino a incorporar, además, una dimensión lateral más rica a las batallas en torno a la redistribución de la riqueza y del poder. Con el cambio de siglo, las cuestiones relativas al reconocimiento y la identidad se han hecho aún más centrales, aunque muchas adoptan ahora un cariz diferente: desde Ruanda hasta los Balcanes, las cuestiones de «identidad» han alimentado campañas a favor de la limpieza étnica e incluso del genocidio, así como movimientos que se han alzado en su contra.

No sólo ha cambiado el carácter de estas luchas, sino también su escala. Las reivindicaciones a favor del reconocimiento de la diferencia impulsan en la actualidad muchos de los conflictos sociales en el mundo, desde las campañas en pro de la soberanía nacional y la autonomía subnacional, a las batallas en torno al multiculturalismo, pasando por los movimientos nuevamente en alza en favor de los derechos humanos, que aspiran a promover tanto el respeto universal por la humanidad común como la consideración hacia la especificidad cultural. También se han hecho predominantes en el seno de movimientos sociales, tales como el feminismo, que anteriormente había dado prioridad a la redistribución de los recursos. En realidad, estas reivindicaciones abarcan una amplia gama de aspiraciones, desde las más abiertamente emancipatorias hasta las más rotundamente rechazables (situándose la mayoría, probablemente, en algún lugar intermedio). A pesar de todo, su apelación a una gramática común merece ser tenida en cuenta. ¿Por qué en la actualidad, tras la caída del comunismo de corte soviético y la aceleración de la globalización, son tantos los conflictos que adquieren esta forma? ¿Por qué son tantos los movimientos que expresan sus reivindicaciones mediante el lenguaje del reconocimiento?

Plantear esta cuestión supone también advertir el declive relativo de las reivindicaciones en pos de una redistribución igualitaria. El lenguaje de la

distribución, en el pasado la gramática hegemónica de protesta política, es en la actualidad menos significativo. No es que los movimientos que hace no mucho tiempo exigían enérgicamente un reparto equitativo de los recursos y de la riqueza hayan desaparecido totalmente. Sin embargo, gracias a la continua ofensiva retórica neoliberal contra el igualitarismo, la ausencia de cualquier modelo creíble de «socialismo factible» y las dudas generalizadas sobre la viabilidad de la socialdemocracia basada en el Estado keynesiano frente a la globalización, su papel se ha visto reducido en gran medida.

Nos enfrentamos, por consiguiente, a una nueva constelación en lo que se refiere a la gramática según la cual se articulan las reivindicaciones políticas, una gramática que resulta inquietante en dos aspectos. En primer lugar, este desplazamiento desde la redistribución hacia el reconocimiento se produce a pesar —o quizá a causa— de una aceleración de la globalización económica, en un período en el que nos hallamos ante un capitalismo agresivamente en expansión que está exacerbando de forma radical la desigualdad económica. En este contexto, los planteamientos a favor del reconocimiento están sirviendo más para marginar, eclipsar y desplazar las luchas en favor de la redistribución que para completarlas, complejizarlas y enriquecerlas. Me referiré a esta cuestión como *el problema del desplazamiento*. En segundo lugar, las luchas en favor del reconocimiento de hoy en día se producen en un momento de una tremenda y creciente interacción transcultural, en el que la migración en aumento y los flujos mediáticos globales están tornando más híbridas y plurales las expresiones culturales. Aun así, los rumbos que toman dichas luchas a menudo no contribuyen a promover la interacción respetuosa en el seno de contextos cada vez más multiculturales, sino a simplificar y reificar de manera drástica las identidades de grupo. Tienden, por el contrario, a promover el separatismo, la intolerancia, el chovinismo, el patriarcado y el autoritarismo. Me referiré a esta cuestión como *el problema de la reificación*.

Ambos problemas —el desplazamiento y la reificación— son extremadamente serios: en la medida en que la política del reconocimiento desplaza a la política de la redistribución, puede promover, de hecho, la desigualdad económica; en la medida en que reifica las identidades de grupo, corre el riesgo de aprobar la violación de los derechos humanos y congelar los mismos antagonismos que trata de mediar. No es de extrañar, por consiguiente, que muchas personas sencillamente se hayan lavado las manos con respecto a la «política de la identidad» o hayan propuesto abandonar totalmente las luchas culturales. Para algunas, esto puede significar volver a conceder prioridad a la clase social por encima del género, la sexualidad, la «raza» y la etnicidad. Para otras significa resucitar el economicismo. Aun para otras, esto puede significar rechazar sin más todas las reivindicaciones «minoritarias» e insistir en la asimilación con respecto a las normas mayoritarias en nombre del laicismo, el universalismo o el republicanismo.

Dichas reacciones resultan comprensibles; así como profundamente erróneas. No todas las formas de la política del reconocimiento son igualmen-

te perniciosas: algunas representan respuestas genuinamente emancipatorias frente a injusticias graves que no pueden ser remediadas únicamente mediante la redistribución. La cultura, por otro lado, constituye un terreno de lucha legítimo, incluso necesario, un ámbito en el que se asienta la injusticia por derecho propio y en el que ésta aparece profundamente imbricada con la desigualdad económica. Las luchas en favor del reconocimiento, adecuadamente concebidas, pueden contribuir a la redistribución del poder y de la riqueza y pueden promover la interacción y la cooperación entre abismos de diferencia.

Todo depende de cómo se aborde el reconocimiento. Me gustaría defender a continuación que necesitamos un modo de repensar la política del reconocimiento, de manera que pueda ayudarnos a resolver, o al menos mitigar, los problemas de desplazamiento y reificación. Esto supone conceptualizar las luchas a favor del reconocimiento, de modo que puedan integrarse con las luchas en pos de la redistribución, en lugar de desplazarlas y socavarlas. Significa, asimismo, desarrollar una concepción del reconocimiento que pueda dar cabida a toda la complejidad que presentan las identidades sociales, en lugar de una que promueva la reificación y el separatismo. En este texto me propongo abordar dicha reconsideración del reconocimiento.

El modelo de la identidad

El enfoque habitual de la política del reconocimiento, que denominaré «modelo de la identidad», se inicia con la idea hegeliana de que la identidad se construye de manera dialógica, a través de un proceso de reconocimiento mutuo. De acuerdo con Hegel, el reconocimiento designa una relación recíproca ideal entre sujetos, según la cual cada uno contempla al otro simultáneamente como a un igual y como a alguien distinto de sí mismo. Esta relación es constitutiva de la subjetividad: se llega a ser un sujeto individual únicamente cuando se reconoce y se es reconocido por otro sujeto. El reconocimiento de los otros, por lo tanto, es esencial para el desarrollo del sentido de sí. No ser reconocido –o ser «reconocido inadecuadamente»¹– supone sufrir simultáneamente una distorsión en la relación que uno mantiene consigo mismo y un daño inflingido en contra de la propia identidad.

Los defensores del modelo de la identidad transponen el esquema del reconocimiento hegeliano al terreno cultural y político. Sostienen que pertenecer a un grupo infravalorado por la cultura dominante equivale a sufrir una falta de reconocimiento, a sufrir una distorsión en la relación que uno mantiene consigo mismo. Los miembros de un grupo despreciado, a raíz de repetidos encuentros con la mirada estigmatizante del otro cultu-

¹ El término «*misrecognition*» alude tanto a la falta de reconocimiento en sentido estricto como a un reconocimiento inadecuado.

ralmente dominante, interiorizan representaciones negativas de sí mismos y se sienten imposibilitados a la hora de desarrollar una identidad propia culturalmente saludable. Desde esta perspectiva, la política del reconocimiento aspira a remediar el propio trastorno interior, oponiéndose a la imagen degradada del grupo que sustenta la cultura dominante. Propone a los miembros de los grupos reconocidos de forma inadecuada que rechacen tales imágenes en favor de nuevas autorrepresentaciones producidas por ellos mismos, librándose de las identidades negativas interiorizadas y agrupándose colectivamente con el fin de producir una cultura autoafirmativa propia que, al hacerse valer en el ámbito público, logre alcanzar el respeto y el aprecio de la sociedad en su conjunto. El resultado satisfactorio de este planteamiento es el «reconocimiento»: una relación no distorsionada con uno mismo.

Sin duda, este modelo de identidad introduce algunas contribuciones de gran valor en relación a los efectos psicológicos del racismo, el sexismo, la colonización y el imperialismo cultural. Sin embargo, resulta teórica y políticamente problemático. Al establecer una ecuación entre la política del reconocimiento y la política de la identidad fomenta tanto la reificación de las identidades de grupo como el desplazamiento de la redistribución.

El desplazamiento de la redistribución

Consideremos en primer lugar los modos en los que la política de la identidad tiende a desplazar las luchas redistributivas. El modelo de la identidad, en gran medida silencioso con respecto a la cuestión de la desigualdad económica, aborda la falta de reconocimiento como una ofensa cultural independiente: muchos de sus defensores simplemente ignoran la injusticia distributiva por completo, centrándose exclusivamente en iniciativas encaminadas a transformar la cultura; otros, por el contrario, consideran la gravedad de la distribución desigual y les gustaría realmente remediarla. No obstante, ambas corrientes terminan desplazando las reivindicaciones redistributivas.

La primera corriente considera la falta de reconocimiento como un problema de desprecio cultural. Las raíces de la injusticia se sitúan en las representaciones degradantes; sin embargo, no se considera que éstas tengan una base social. Para esta corriente, lo esencial del problema son los discursos que circulan libremente, no las significaciones y normas *institucionalizadas*. Al hipostasiar la cultura, simultáneamente abstraen la falta de reconocimiento de su matriz institucional y ocultan su entretrejimiento con la injusticia distributiva. No logran comprender, por ejemplo, los lazos (institucionalizados en los mercados de trabajo) entre, por un lado, las normas androcéntricas que infravaloran las actividades codificadas como «femeninas» y, por otro, los bajos salarios de las trabajadoras. Asimismo, pasan por alto los lazos institucionalizados que se dan en el seno de los sistemas de bienestar social entre, de una parte, las normas heterosexistas

que deslegitiman la homosexualidad y, de otra, la negación de recursos y beneficios a gays y lesbianas. Ocultando dichas conexiones despojan a la falta de reconocimiento de sus cimientos socioestructurales, equiparándola a una identidad distorsionada. Una vez que la política del reconocimiento se ha visto así reducida a la política de la identidad, la política de la redistribución queda desplazada.

La segunda corriente de la política de la identidad no se limita a ignorar la distribución desigual de este modo. Esta corriente advierte que las injusticias culturales a menudo están vinculadas con injusticias económicas; sin embargo, no alcanza a comprender el carácter que las vincula. Los defensores de esta perspectiva, adscritos de hecho a una teoría «culturalista» de la sociedad contemporánea, suponen que la distribución desigual es meramente un efecto secundario de la falta de reconocimiento. Para ellos, las desigualdades económicas son simples expresiones de jerarquías culturales; en este sentido, la opresión de clase es un efecto superestructural de la desvalorización cultural de la identidad proletaria (o, como se diría en Estados Unidos, del «clasismo»). Lo que se desprende de esta perspectiva es que toda distribución desigual puede ser indirectamente solucionada mediante una política de reconocimiento: revalorizar las identidades injustamente desvalorizadas equivale simultáneamente a atacar las causas profundas de la desigualdad económica; no hace falta una política redistributiva específica.

De este modo, los defensores culturalistas de la política de la identidad sencillamente invierten las reivindicaciones de una forma primitiva de economicismo marxista vulgar; permiten que la política del reconocimiento desplace a la política de la redistribución, justamente del mismo modo en que, en el pasado, el marxismo vulgar permitió que la política de la redistribución desplazara a la política del reconocimiento. De hecho, el culturalismo vulgar resulta tan inadecuado a la hora de comprender la sociedad contemporánea como lo fuera el economicismo vulgar.

Indudablemente, el culturalismo podría tener sentido si viviéramos en una sociedad en la que no existieran mercados relativamente autónomos, y en la que los modelos de valoración cultural regularan no sólo las relaciones de reconocimiento, sino también las de distribución. En dicha sociedad, la desigualdad económica y la jerarquía cultural estarían unidas sin fisuras; el desprecio de la identidad se traduciría perfecta e inmediatamente en injusticia económica, y una política del reconocimiento que lograra poner remedio a la falta de reconocimiento se enfrentaría al mismo tiempo a la distribución inadecuada. En consecuencia, ambas formas de injusticia podrían ser remediadas de un golpe, y una política del reconocimiento que remediara con éxito la falta de reconocimiento se enfrentaría asimismo a la distribución desigual. Sin embargo, la idea de una sociedad puramente «cultural» sin relaciones económicas, idea que ha fascinado a generaciones de antropólogos, se aleja bastante de la realidad actual, en la que la mercantilización en buena medida se ha hecho dominante en todas las sociedades,

desligando, al menos parcialmente, los mecanismos económicos de distribución de los modelos culturales de valor y prestigio. Los mercados, parcialmente independientes con respecto a dichos modelos, se guían por una lógica propia, ni totalmente constreñida por la cultura ni subordinada a ella; esto genera desigualdades económicas que no son meras expresiones de jerarquías de identidad. En estas condiciones, la idea de que se puede poner remedio a toda distribución desigual mediante una política de reconocimiento resulta profundamente engañosa: en lo único en que puede acabar este planteamiento es en el desplazamiento de las luchas a favor de la justicia económica.

La reificación de la identidad

Sin embargo, el desplazamiento no es el único problema; el modelo del reconocimiento de la política de la identidad tiende, asimismo, a reificar la identidad. Al insistir en la necesidad de articular y expresar una identidad colectiva auténtica, autoafirmativa y autogenerada, ejerce una presión moral sobre los miembros individuales con el fin de que estos se ajusten a la cultura de un grupo determinado. En este sentido, la disidencia cultural y la experimentación son desalentadas, cuando no sencillamente equiparadas, con la deslealtad. Lo mismo sucede con la crítica cultural, incluyendo las iniciativas de explorar divisiones intragrupalas tales como las de género, sexualidad y clase. Por lo tanto, lejos de celebrar el escrutinio, por ejemplo, de las ramificaciones del patriarcado en el seno de una cultura subordinada, el modelo de la identidad tiende a tachar a dicha crítica de «inauténtica». El efecto general es el de imponer una identidad de grupo única y drásticamente simplificada que niega la complejidad de las vidas de las personas, la multiplicidad de sus identificaciones y de las fuerzas entrecruzadas que operan en sus diversas afiliaciones. Irónicamente, por lo tanto, el modelo de la identidad se convierte en un vehículo de la falta de reconocimiento: al reificar la identidad de grupo acaba ocultado la política de la identificación cultural, las luchas *dentro* del grupo por alcanzar la autoridad y el poder para representarlo. Manteniendo dichas luchas fuera de la vista, este enfoque enmascara el poder de las fracciones dominantes y refuerza la dominación intragrupal. El modelo de la identidad, por lo tanto, se inclina con demasiada facilidad hacia formas represivas de comunitarismo, favoreciendo el conformismo, la intolerancia y el patriarcado.

Además, paradójicamente, el modelo de la identidad tiende a negar sus propias premisas hegelianas. Aunque comienza asumiendo que la identidad es dialógica y construida por medio de la interacción con otro sujeto, acaba valorando el monologuismo y dando por supuesto que las gentes que son inadecuadamente reconocidas pueden y deben construir su identidad por sí solas. Asume, por otro lado, que un grupo tiene derecho a ser comprendido únicamente en sus propios términos, que nadie está justificado en ningún caso para contemplar a otro sujeto desde una perspectiva exterior o disentir de la interpretación que otro realiza de sí mismo. Sin

embargo, una vez más, esto contradice la perspectiva dialógica, haciendo de la identidad cultural una autodescripción autogenerada que alguien presenta a otras personas a modo de *obiter dictum*. Con el fin de dispensar a las autorrepresentaciones colectivas «auténticas» de todo posible cuestionamiento en la esfera pública, este tipo de política de la identidad fomenta escasamente la interacción social entre diferencias; por el contrario, alienta el separatismo y los enclaves de grupo.

Por lo tanto, el reconocimiento del modelo de la identidad es profundamente inadecuado. Este modelo resulta teóricamente deficiente, así como políticamente problemático; equipara la política del reconocimiento con la política de la identidad y, por este motivo, alienta tanto la reificación de las identidades de grupo como el desplazamiento de la política redistributiva.

La falta de reconocimiento como subordinación de status

Voy a proponer, por consiguiente, un enfoque alternativo que consiste en tratar el reconocimiento como una cuestión de *status* social. Desde esta perspectiva, lo que precisa de reconocimiento no es la identidad específica de grupo, sino el *status* de los miembros individuales de un grupo como plenos participantes en la interacción social. La falta de reconocimiento, por lo tanto, no significa desprecio y deformación de la identidad de grupo, sino subordinación social, en tanto que imposibilidad de participar como igual en la vida social. Para remediar esta injusticia sigue siendo necesaria una política de reconocimiento; no obstante, de acuerdo con el «modelo del *status*», ésta deja de reducirse a una cuestión de identidad; implica, por el contrario, una política que aspire a superar la subordinación reestableciendo a la parte no reconocida como miembro pleno de la sociedad, capaz de participar a la par con el resto.

Permítaseme que explique lo que quiero decir. Considerar el reconocimiento como una cuestión de *status* significa examinar los modelos de valor cultural institucionalizados en la medida en que afectan a la posición relativa de los actores sociales. En el caso de que dichos modelos conformen a dichos actores como iguales, capaces de participar a la par unos con otros en la vida social, entonces podremos hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de *status*. Cuando, por el contrario, dichos modelos conformen a determinados actores como inferiores, excluidos, absolutamente otros, o simplemente invisibles, en otras palabras, no como a plenos participantes en la interacción social, entonces podremos hablar de falta de reconocimiento y subordinación de *status*. Desde este punto de vista, la falta de reconocimiento no constituye ni una deformación psíquica ni una ofensa cultural independiente, sino una relación institucionalizada de subordinación social. No ser reconocido, por consiguiente, no equivale simplemente a ser considerado como alguien criticable, despreciable o a

ser infravalorado a través de las actitudes, creencias o representaciones de otros. Equivale, por el contrario, a no ver reconocido el *status* de participante de pleno derecho en la interacción social como una consecuencia de los modelos de valor cultural institucionalizados que construyen a una persona como comparativamente indigna de respeto o estima.

Por otro lado, de acuerdo con el modelo del *status*, la falta de reconocimiento no se transmite por medio de representaciones o discursos culturales que circulan libremente. Es perpetrada, tal y como hemos visto, mediante modelos institucionalizados; en otras palabras, por medio del funcionamiento de las instituciones sociales que regulan la interacción de acuerdo con normas culturales que impiden la igualdad. Entre los ejemplos de ello cabría incluir las leyes matrimoniales que excluyen a las parejas del mismo sexo al considerarlas ilegítimas y perversas, las políticas de bienestar social que estigmatizan a las madres solteras considerándolas como oportunistas sexualmente irresponsables y las prácticas policiales tales como los «archivos raciales», que asocian a las personas racializadas con la criminalidad. En cada uno de estos casos, la interacción es regulada por medio de un modelo de valor cultural institucionalizado que constituye a ciertas categorías de actores sociales como normativas y a otras como deficientes o inferiores: lo «hetero» es normal, lo «gay», perverso; «los hogares con un varón al frente» son correctos; «los hogares con una mujer al frente», no; las personas «blancas» son decentes; las «negras», peligrosas. En cada caso, el resultado consiste en negar a algunos miembros de la sociedad el *status* de plenos participantes en la interacción, capaces de participar en pie de igualdad con el resto.

Tal y como sugieren estos ejemplos, la falta de reconocimiento puede asumir formas diferentes. En las sociedades complejas y diferenciadas de hoy en día, los valores que impiden la igualdad se institucionalizan en entornos institucionales diversos y en modos cualitativamente diferentes. En algunos casos, la falta de reconocimiento ha adquirido forma jurídica, está expresamente codificada en normas de rango legal; en otros casos, se ha institucionalizado a través de políticas gubernamentales, códigos administrativos o prácticas profesionales. También puede institucionalizarse informalmente, en modelos asociativos, costumbres arraigadas desde hace mucho tiempo o prácticas sociales sedimentadas de la sociedad civil. Sin embargo, sean cuales sean las diferencias en la forma, el núcleo de la injusticia sigue siendo el mismo: se trata en cada uno de los casos de un modelo institucionalizado de valor cultural que constituye a determinados actores sociales como inferiores frente a los miembros de pleno derecho de la sociedad, impidiéndoles participar como iguales.

Así pues, de acuerdo con el modelo del *status*, la falta de reconocimiento constituye una forma de subordinación institucionalizada y, por consiguiente, una violación grave de la justicia. Siempre que se dé y sea cual sea su forma, es pertinente una reivindicación a favor del reconocimiento. Sin embargo, es preciso advertir lo que esto significa: ésta ha de aspirar, no a valorizar una identidad de grupo, sino, por el contrario, a superar una

subordinación; de acuerdo con esta perspectiva, las reivindicaciones en favor del reconocimiento aspiran a que la parte subordinada logre participar plenamente en la vida social y pueda interactuar con otros en pie de igualdad. En otras palabras, estas reivindicaciones pretenden desinstitucionalizar los modelos de valor cultural que impiden una participación igualitaria y reemplazarlos por modelos que la favorezcan. Remediar la falta de reconocimiento significa, en este sentido, transformar las instituciones sociales o, más concretamente, transformar los valores que regulan la interacción e impiden una participación igualitaria en todos los ámbitos institucionales correspondientes. Cómo se realice esto exactamente dependerá en cada caso del modo en el que la falta de reconocimiento se haya institucionalizado. Las formas jurídicas requerirán cambios legales, las formas políticas establecidas harán necesarios cambios políticos, las formas asociativas requerirán cambios asociativos, etc.; tal y como ocurre en el entorno institucional, el modo y la forma de acción varían. No obstante, en todos los casos, el objetivo es el mismo: remediar la falta de reconocimiento supone reemplazar los modelos de valor institucionalizados que impiden la participación igualitaria por otros que la permitan y favorezcan.

Consideremos nuevamente el caso de las leyes matrimoniales que impiden la participación igualitaria a gays y lesbianas. Tal y como he explicado anteriormente, el origen de esta injusticia es la institucionalización legal de un modelo de valor cultural heterosexista que construye a los heterosexuales como normales y a los homosexuales como perversos. Remediar esta injusticia pasa por desinstitucionalizar dicho modelo de valor y reemplazarlo por uno alternativo que promueva la igualdad. Sin embargo, esto puede realizarse de varios modos: un modo sería garantizar a las uniones de gays y lesbianas el mismo reconocimiento del que hoy disfrutaban las uniones heterosexuales, legalizando los matrimonios entre personas del mismo sexo; otro sería desinstitucionalizar los matrimonios heterosexuales, desvinculando derechos tales como la seguridad social del estado civil y asignándolos en función de otros principios, como por ejemplo la ciudadanía. Aunque existen buenas razones para optar por un enfoque en lugar de otro, en principio ambos promoverían la igualdad sexual y remediarían este tipo de falta de reconocimiento.

En general, por lo tanto, el modelo del *status* no se decanta *a priori* en favor de ningún tipo específico de solución a la falta de reconocimiento; permite, por el contrario, distintas posibilidades, dependiendo precisamente de lo que los grupos subordinados necesiten para poder participar en igualdad de condiciones en la vida social. En algunos casos, necesitarán desprenderse de diferenciaciones adscritas o construidas; en otros, que se tome en consideración lo que continúa estando insuficientemente reconocido. Aun en otros casos precisarán desplazar el foco de atención hacia los grupos dominantes o favorecidos, exponiendo la diferenciación, inadecuadamente presentada como universal, de estos últimos; alternativamente, puede ser necesario que se destruyan los propios términos sobre los que hoy en día se elaboran las diferencias atribuidas. En cada caso, el modelo del *status* confecciona la solución en función de las condiciones

concretas que impiden la igualdad. Por lo tanto, a diferencia del modelo de la identidad, no privilegia *a priori* los enfoques que valorizan la especificidad de grupo. En realidad, admite en principio lo que podríamos denominar un reconocimiento universalista y un reconocimiento deconstructivo, así como un reconocimiento que afirme la diferencia. El punto crucial, una vez más, reside en que de acuerdo con el modelo del *status*, la política del reconocimiento no se detiene en la identidad, sino que aspira a generar soluciones institucionales que pongan remedio a ofensas institucionalizadas. *Esta* política, centrada en las formas socialmente fundadas de la cultura (en contraposición con las formas que circularían libremente), aspira a superar la subordinación de *status* transformando los valores que regulan la interacción, e instaurando nuevos modelos de valor que promuevan la participación igualitaria en la vida social.

Abordando la distribución desigual

Existe además otra diferencia fundamental entre el modelo del *status* y el de la identidad. De acuerdo con el modelo del *status*, los patrones de valor cultural institucionalizados no constituyen los únicos obstáculos que impiden la participación igualitaria. Por el contrario, la participación igualitaria es, asimismo, impedida cuando algunos actores carecen de los recursos necesarios para participar como iguales con respecto a otros. En dichos casos, la distribución desigual constituye un impedimento para la participación igualitaria en la vida social, y, por lo tanto, una forma de subordinación e injusticia social. Por consiguiente, a diferencia del modelo de la identidad, de acuerdo con el modelo del *status*, la justicia social abarca dos dimensiones analíticamente diferenciadas: una dimensión de reconocimiento, que se refiere a los efectos de las significaciones y las normas institucionalizadas sobre las posiciones relativas de los actores sociales, y una dimensión distributiva que se refiere a la asignación de los recursos disponibles a los mismos².

² En realidad, debería decir «al menos dos dimensiones analíticamente diferentes» en previsión de otras posibles. Se me ocurre específicamente un tercer tipo de obstáculos en contra de la participación igualitaria que, en contraposición a los económicos o culturales, podrían ser denominados *políticos*. Dichos obstáculos incluirían los procedimientos en la toma de decisiones que marginan sistemáticamente a algunas personas aún en el caso de que no se dé una distribución desigual y una falta de reconocimiento; por ejemplo, las reglas electorales que hacen posible que el candidato vencedor se haga con toda la representación en el único distrito, negando la voz a las minorías cuasipermanentes. (Para un análisis revelador en relación a este ejemplo, véase Lani GUINIER, *The Tyranny of the Majority*, Nueva York, 1994.) La posible existencia de este tercer tipo de obstáculos políticos en contra de la participación igualitaria pone de manifiesto la importancia de mi deuda para con Max Weber, especialmente para con su «Class, Status, Party», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, Hans H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), Oxford, 1958. En el presente texto establezco una relación entre una versión de la distinción entre clase y *status* propuesta por Weber y la distinción entre distribución y reconocimiento. Aun así, la distinción de Weber era tripartita y no bipartita: «clase, *status* y partido». En este sentido, de hecho, Weber dejó abierta la posibilidad de teorizar un tercer tipo de obstáculo en contra de la participación igualitaria, el político, que podría ser denominado *marginación o exclusión política*. Sin embargo, no me propongo desarrollar

Por lo tanto, cada dimensión está asociada con un aspecto del orden social analíticamente diferente. La dimensión de reconocimiento concierne al orden de la sociedad según el *status*, es decir, a la constitución, mediante modelos sociales de valor cultural establecidos, de categorías de actores sociales culturalmente definidas o grupos de *status*, cada uno de los cuales se distingue de acuerdo con el honor, el prestigio y el aprecio relativo del que disfruta en relación a otros. La dimensión distributiva, por el contrario, se refiere a la estructura económica de la sociedad; por lo tanto, a la constitución, por medio de regímenes de propiedad y mercados de trabajo, de categorías de actores económicamente definidas o clases, que se diferencian en función de los recursos de los que disponen³.

Además, cada una de estas dimensiones está asociada con formas analíticamente diferentes de injusticia. La injusticia asociada a la dimensión de reconocimiento es, tal y como he explicado, la falta de reconocimiento. Por el contrario, la injusticia correspondiente a la dimensión distributiva es la distribución desigual, según la cual, las estructuras económicas, los regímenes de propiedad y los mercados de trabajo privan a los actores de los recursos necesarios para una participación plena. Por último, a cada dimensión le corresponde una forma analíticamente diferente de subordinación: a la dimensión de reconocimiento, tal y como he explicado, le corresponde una subordinación en el *status* fundada sobre modelos de valor cultural institucionalizados; a la dimensión distributiva, por contra, le corresponde una subordinación económica, fundada sobre rasgos estructurales del sistema económico.

En general, por lo tanto, el modelo del *status* sitúa el problema del reconocimiento dentro de un marco social más amplio. Desde este punto de vista, las sociedades se conforman como campos complejos que incluyen formas culturales, además de formas económicas de ordenación social. En todas las sociedades, estas dos formas de ordenación están imbricadas. No obstante, en condiciones capitalistas, ninguna se reduce por completo a la otra. Por el contrario, la dimensión económica se desliga relativamente de la dimensión cultural, en la medida en que los ámbitos mercantilizados, en los que predomina la acción estratégica, se diferencian de los no mercantilizados, en los que predomina la interacción regulada por el valor. El

esta posibilidad aquí, sino que me limitaré a abordar la distribución desigual y la falta de reconocimiento, dejando el análisis de los obstáculos políticos que impiden la participación igualitaria para otra ocasión.

³ En este texto, empleo deliberadamente una concepción de clase weberiana y no marxiana. En este sentido, entiendo la posición de clase de un actor en términos de su relación con el mercado y no de su relación con los medios de producción. Esta concepción weberiana de la clase, en tanto categoría *económica*, se adecua a mi interés por la distribución como una dimensión normativa de la justicia, a diferencia de la concepción marxiana de clase como categoría *social*. No obstante, no pretendo rechazar la idea marxiana del «modo de producción capitalista» en tanto totalidad social. Por el contrario, la considero útil en la medida en que proporciona un marco global en el que cabría situar la perspectiva weberiana sobre el *status*, así como sobre la clase. En este sentido, rechazo la visión común que considera a Marx

resultado es una desvinculación parcial de la distribución económica con respecto a las estructuras de prestigio. En las sociedades capitalistas, por consiguiente, los modelos de valor cultural no dictan las asignaciones económicas en sentido estricto (*en contra* de la teoría culturalista de la sociedad); asimismo, las desigualdades económicas de clase no reflejan simplemente las jerarquías de *status*; lo que sucede, en realidad, es que la distribución desigual se desliga parcialmente de la falta de reconocimiento. Por lo tanto, de acuerdo con el modelo del *status*, no todas las injusticias distributivas pueden remediarse únicamente mediante el reconocimiento. Es necesaria también una política redistributiva⁴.

En las sociedades capitalistas, sin embargo, distribución y reconocimiento no están nítidamente separados la una del otro. De acuerdo con el modelo del *status*, las dos dimensiones están imbricadas e interactúan entre sí de forma causal. Cuestiones económicas tales como la distribución de los ingresos cuentan con subtextos relativos al reconocimiento: modelos de valor institucionalizados en los mercados laborales pueden privilegiar actividades codificadas como «masculinas», «blancas», etc., por encima de las codificadas como «femeninas» y «negras». Y a la inversa, cuestiones de reconocimiento, por ejemplo, juicios de valor estético, cuentan con subtextos de tipo distributivo: el acceso limitado a los recursos económicos puede impedir la participación igualitaria en la producción artística⁵. El resultado puede acabar en un círculo vicioso de subordinación, en la medida en que el orden del *status* y la estructura económica se interpenetran y refuerzan mutuamente.

Así pues, a diferencia del modelo de la identidad, el modelo del *status* considera la falta de reconocimiento en el contexto de una comprensión más amplia de la sociedad contemporánea. Desde esta perspectiva, la subordinación de *status* no puede entenderse al margen de las condiciones económicas, del mismo modo que el reconocimiento no puede abstraerse de la distribución. Por el contrario, únicamente considerando ambas dimensiones simultáneamente es posible determinar qué es lo que impide la participación igualitaria en un caso determinado; únicamente poniendo a prueba las imbricaciones complejas entre *status* y clase económica se puede determinar cuál es el mejor modo de remediar la injusticia. El modelo del *status*, por lo tanto, opera en contra de las tendencias que desplazan

y a Weber como dos pensadores contrapuestos e irreconciliables. En relación a la definición weberiana de clase, véase Max Weber, «Class, Status, Party», cit.

⁴ Para un debate detallado acerca de la irreductibilidad respectiva entre distribución desigual y falta de reconocimiento, entre clase y *status* en las sociedades capitalistas contemporáneas, véase Nancy FRASER, «Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler», *NLR* 2 (mayo/junio de 2000), pp.123-134, y «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation», en *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, Grethe B. Peterson (ed.), Salt Lake City, 1998, pp. 1-67.

⁵ Para un análisis exhaustivo, si bien algo reduccionista, sobre esta cuestión véase Pierre BOURDIEU, *Distinction: A Critique of Pure Taste*, trad. Richard Nice, Cambridge, MA, 1984 [ed. cast.: *La distinción*, Taurus, Madrid, 1991].

las luchas a favor de la redistribución. Al rechazar la idea de que la falta de reconocimiento es un daño cultural independiente, entiende que la subordinación de *status* a menudo está vinculada a la injusticia distributiva. Sin embargo, a diferencia de la teoría culturalista de la sociedad, evita limitar la complejidad de estos vínculos: al considerar que no todas las injusticias económicas pueden ser superadas únicamente mediante el reconocimiento, aboga por un enfoque que integra explícitamente las reivindicaciones de reconocimiento y las redistributivas y, por lo tanto, mitiga el problema del desplazamiento.

El modelo del *status* evita, asimismo, reificar las identidades de grupo; tal y como he explicado, de acuerdo con esta perspectiva, lo que precisa de reconocimiento no es la identidad específica de grupo, sino el *status* de los individuos en tanto plenos participantes en la interacción social. Esta orientación ofrece varias ventajas. Al centrarse sobre los efectos de las normas institucionalizadas sobre las capacidades de interactuar, este modelo evita hipostasiar la cultura y sustituir la transformación social por la ingeniería identitaria. De igual modo, al no privilegiar las soluciones a la falta de reconocimiento que valorizan las identidades de grupo existentes, evita esencializar las configuraciones actuales y extinguir la posibilidad de la transformación histórica. Por último, al hacer de la participación igualitaria un estándar normativo, el modelo del *status* somete las reivindicaciones a favor del reconocimiento a procesos democráticos de argumentación pública, evitando, por consiguiente, el monologuismo autoritario de la política de la autenticidad y valorizando la interacción transcultural, en contraposición al separatismo y los enclaves de grupo. En este sentido, lejos de alentar el comunitarismo represivo, el modelo del *status* milita en su contra.

Resumiendo: las luchas a favor del reconocimiento de hoy en día asumen a menudo el talante de la política de la identidad. En su aspiración a oponerse a las representaciones culturales degradantes de los grupos subordinados, abstraen la falta de reconocimiento de su matriz institucional y rompen su vinculación con la economía política y, en la medida en que proponen identidades colectivas «auténticas», sirven más para reforzar el separatismo, el conformismo y la intolerancia que para promover la interacción entre diferencias. Los efectos tienden a ser doblemente desacertados: en muchos casos, las luchas a favor del reconocimiento desplazan a las luchas en pos de la justicia económica al tiempo que fomentan formas represivas de comunitarismo.

Sin embargo, la solución no pasa por rechazar la política del reconocimiento *tout court*. Esto supondría condenar a millones de personas a sufrir graves injusticias que sólo pueden ser remediadas mediante algún tipo de reconocimiento. Lo que hace falta, por el contrario, es una política del reconocimiento alternativa, una política *no identitaria* que pueda poner remedio a la falta de reconocimiento sin fomentar el desplazamiento y la reificación. Tal y como he explicado, el modelo del *status* proporciona las

bases para llevarla a cabo. Entendiendo el reconocimiento como una cuestión de *status*, y examinando su relación con la clase económica, se pueden dar pasos, si no para solucionar totalmente el desplazamiento de las luchas por la redistribución, sí para mitigarlo; y evitando el modelo de la identidad, se puede comenzar a reducir, si no a disipar totalmente, la peligrosa tendencia a reificar las identidades colectivas.